



OPCION POR LOS POBRES Y TEOLOGIA DE LA CRUZ

Julio Lois

Tomado de: **Misión Abierta.** Nº 3 (1986) 53-70

¿Teología de la liberación "versus" teología de la cruz?

Entre las deficiencias atribuidas a la teología latinoamericana de la liberación por sus críticos figura la de su supuesta vinculación esencial a una concepción ingenuamente optimista de la historia, entendida como proceso irreversible de liberación de los hombres y de los pueblos. Una concepción así, se denuncia, dificulta o imposibilita que la Iglesia y los creyentes, en sus relaciones con el mundo, puedan tomar en serio la centralidad de la cruz de Jesucristo, rasgo esencial y específico de toda vida y teología auténticamente cristiana.

Estas voces críticas se acentuaron con ocasión de la celebración del Sínodo extraordinario de finales de 1985. Algunos comentaristas sostienen que la vigorosa reivindicación que en el Sínodo se ha realizado de la teología de la cruz -con la intención fundamental de moderar el excesivo entusiasmo con que el posconcilio entendió las relaciones Iglesia-mundo- supone, entre otras cosas, una descalificación implícita de la teología de la liberación y su supuesto optimismo histórico.

Se establece así una contraposición entre teología de la liberación y teología de la cruz que además de falsa puede resultar sumamente peligrosa. Falsa, porque como bien dice J. Sobrino "por lo que toca a la teología de la cruz, no habría ni que mencionarla en América Latina, pues la vida, la fe y la teología están hechas de ella" (1). Peligrosa, porque creo que alienta en tal contraposición una errónea comprensión de la teología de la liberación y una concepción pervertida de la cruz de Jesucristo, capaz de legitimar el repliegue de la Iglesia sobre sí misma, al sentirse incomprendida por un mundo que está "en poder del maligno", o de justificar la pasividad resignada ante la injusticia que brota del "pecado del mundo" o incluso la aceptación gozosa de tal injusticia y el sufrimiento que lleva consigo como mediación que identifica sin más con el crucificado, invitando así a situar la esperanza simplemente "más allá de las estrellas".

El propósito de este artículo es doble. Quiere hacer ver, en primer lugar, que la teología de la cruz, tal como es entendida en la Relación final (RF) del Sínodo, no se opone a la teología de la liberación. Pero quiere, sobre todo, mostrar positivamente que la teología de la liberación es una teología de la cruz, sobre todo por ser una teología esencialmente vinculada a la opción por los crucificados de la tierra y su causa de liberación.

El Sínodo extraordinario y la teología de la cruz.

La RF del Sínodo, redactada, como se sabe, por el cardenal belga Danneels, aprobada por los padres sinodales y publicada con el consentimiento de Juan Pablo II, hace referencia a la teología de la cruz en su segunda parte, al desarrollar uno de "los argumentos particulares del Sínodo", concretamente el de "la misión de la Iglesia en el mundo" (2). Sitúa, pues, la teología de la cruz en el campo de la preocupación pastoral, como clave decisiva para establecer una correcta relación de la Iglesia con el mundo, y no en el terreno estricto del conocimiento teológico. Comienza reivindicando "la gran importancia y la gran actualidad" de la Constitución pastoral *Gaudium et Spes*, pero advierte que los signos de los tiempos del presente histórico

no son los mismos que los existentes en el momento conciliar. ¿En dónde radica la diferencia? El Sínodo considera que han "crecido las angustias y ansiedades". Más concretamente, señala que "hoy crecen por todas partes el hambre, la opresión, la injusticia y la guerra, los tormentos y el terrorismo y otras formas de violencia de cualquier clase". Es precisamente la toma de conciencia de esas "dificultades actuales" la que "obliga a una reflexión teológica nueva y más profunda" a través de la cual Dios nos mostrará "la importancia y la centralidad de la cruz de Jesucristo" (3).

Ciertamente no es la teología latinoamericana de la liberación la que debe sentirse aludida y amonestada por esta advertencia sinodal que urge la toma de conciencia de los aspectos negativos de la realidad presente del mundo. Puede decirse que tal teología, situada siempre en la perspectiva de la liberación integral -que incluye la dimensión socio-económica y política- y enfrentada con una realidad dolorosamente marcada por el hambre, la opresión y la injusticia, no ha cesado de recordar los aspectos negativos, conflictivos y dolorosos del fluir histórico de la humanidad. Los teólogos latinoamericanos, sin dejar de reconocer los aportes positivos de la *Gaudium et Spes*, siempre consideraron que el horizonte de la liberación política, con toda su conflictividad, no estaba en ella suficientemente presente y que esa ausencia impidió un mayor realismo en el análisis histórico y un planteamiento más radical y convincente de las relaciones Iglesia-mundo y, en consecuencia, de la relación entre progreso temporal y crecimiento del reino. Desde el tercer mundo y su realidad, marcada por la injusticia y la opresión, se estimó en todo momento que la visión del progreso que subyacía en la Constitución conciliar era la que proporcionaba la perspectiva propia del primer mundo. En la *Gaudium et Spes* se habla de un progreso "visto, preferentemente, en la línea del dominio de la naturaleza por la ciencia y la técnica, y de algunas de sus repercusiones sobre el desarrollo de la sociedad humana, sin cuestionar radicalmente el sistema injusto en que se basa" (4).

La divergencia entonces entre el Sínodo y la teología de la liberación no está en que el Sínodo, al considerar

la misión de la Iglesia en el mundo, demande un mayor realismo histórico, con la exigencia consiguiente de considerar presencia del mal en la historia y de destacar la importancia y centralidad de la cruz de Jesucristo, mientras que la teología de la liberación, vinculada a un ingenuo optimismo histórico, demande, por el contrario, lejanía del mal y de la cruz. No. La divergencia estaría más bien en que la *novedad* que el Sínodo atribuye a determinados signos de los tiempos -que se expresan en hambre, opresión, injusticia, guerra...- es negada por la teología de la liberación que, desde la perspectiva en que siempre estuvo situada, considera que tales signos de los tiempos estaban ya presentes en el momento mismo en que se elaboraba la Constitución *Gaudium et Spes*.

Pero sí es verdad que la teología de la liberación, pese a partir de un análisis de la realidad que le permite descubrir su negatividad y conflictividad, mantiene firme la esperanza en la liberación y postula una encarnación comprometida de la Iglesia en este mundo. ¿La teología de la cruz reclama la renuncia a la esperanza en la liberación histórica y exige de la Iglesia la retirada de este mundo marcado por el pecado?

Es cierto que se levantaron voces en el Sínodo que parecían invocar la teología de la cruz con la finalidad de atemperar o incluso cuestionar el diálogo comprometido de la Iglesia con el mundo o su necesario e incesante "aggiornamento" para responder a los nuevos desafíos de la historia y también con el propósito de purificar la esperanza cristiana de un excesivo terrenalismo histórico. "Con el tema de la cruz -señala García Roca, comentando el Sínodo- ha vuelto también una imagen antigua de la Iglesia como víctima del mundo, atrincherada sobre sí misma y que se sitúa en el punto opuesto de aquella apertura que se caracterizó como primavera conciliar. La corriente que introdujo esta orientación hacía valer la cruz como "signo victimal", que crucifica el optimismo, desconfía del diálogo y cuestiona la apertura en razón del cierre antimundo que significó también la muerte en cruz. Se supone de nuevo la espiritualidad del sacrificio ante lo que el Círculo Alemán llamaría "fuerzas anti-Iglesia que atentan a su existencia",

y con la teología de la cruz se introducirá el discurso apocalíptico..." (5). Fueron voces que recalcaron con vigor la enemistad del mundo ambiente con la Iglesia -"el diablo, se dijo, se ensaña hoy contra la Iglesia y el mundo es un instrumento"- y pusieron en relación esa visión de tono apocalíptico con el necesario desarrollo de una teología de la cruz. Alienta en estas voces una concepción de la Iglesia muy segura de sí misma, poseedora de la verdad sobre el hombre y su quehacer en la historia, que vivencia la cruz en el sufrimiento que le supone el saberse y sentirse incomprendida por un mundo que está en poder del maligno, estando ella colocada como por encima de los conflictos sociales y de los grandes desafíos de nuestro tiempo (6).

¿Fueron estas voces las que se impusieron en el Sínodo? ¿La teología de la cruz, cuya importancia y centralidad reivindica la RF, está vinculada al pesimismo histórico y a esa concepción eclesiológica que obliga a la Iglesia a cerrar filas y a replegarse sobre sí misma al sentirse cercada por un mundo que busca destruirla? De ser así habría que reconocer que se daría en tal reivindicación una descalificación clara del talante propio de la teología de la liberación. Pero un análisis del texto de la RF lleva a responder negativamente a las preguntas antes formuladas. No hay en él una concepción dominada por el pesimismo y por la exigencia de la evasión eclesial. "Cuando los cristianos hablamos de la cruz -se dice, por una parte-, no merecemos el apelativo de pesimismo, pues nos colocamos en el realismo de la esperanza cristiana" (7). Por otra parte, se añade que "ciertamente la teología de la cruz no excluye en modo alguno la teología de la creación y de la encarnación, sino que, como es obvio, la presupone". Precisamente porque la teología de la creación y la encarnación permanecen vigentes, la RF excluye "la cerrazón inmovilista de la comunidad de los fieles en sí misma" y "afirma la apertura misionera para la salvación integral del mundo", que lleva no sólo a aceptar sino también a defender "la dignidad de la persona humana, los derechos fundamentales de los hombres, la paz, la libertad de las opresiones, de la miseria y de la injusticia". Una apertura, por lo demás, que no puede confundirse con "la mera fácil acomodación

que llevaría a la secularización de la Iglesia", a un falso "aggiornamento" (8). En definitiva, el documento sinodal, al orientar la misión de la Iglesia en el mundo dice no al pesimismo malsano y al optimismo ingenuo y sí al realismo de la esperanza cristiana. Dice no a la evasión o al repliegue innovilista de la Iglesia y sí a su presencia encarnada en el mundo. Dice finalmente no a la fácil acomodación -que conduciría a una falsa mundanización de la Iglesia- y sí a la apertura misionera en función de la salvación integral del mundo. Creo que a este nivel de principios genéricamente formulados, la coincidencia de la RF con el pensamiento de los mejores teólogos de la liberación es notable (9). Se puede ya concluir este punto afirmando que la pretendida contraposición establecida por el Sínodo entre teología de la cruz y teología de la liberación carece de fundamento.

La teología de la liberación concede a la cruz de Jesús una importancia central. Puede considerarse en su totalidad una "theologia crucis".

La teología latinoamericana de la liberación no sólo no se opone a la teología de la cruz, sino que positiva y decisivamente ha contribuido a que la cruz ocupe en la reflexión teológica cristiana de nuestros días el lugar preferente que, sin duda, le corresponde.

Naturalmente que la cruz ha ocupado siempre un lugar preferencial en la fe y en la piedad cristianas. Sin embargo, y por extraño que pudiera parecer, la teología cristiana, y más particularmente la católica, no siempre se ha ocupado suficientemente de ella o, demasiado atenta a su dimensión redentora, no ha puesto de manifiesto su plural riqueza significativa. Hoy estamos asistiendo, por fortuna, a una profunda revitalización de la teología de la cruz (10). Pues bien, a esta revitalización ha contribuido de forma importante la teología latinoamericana de la liberación, al menos en el campo de la teología católica.

Por una parte, y en conexión con la amplia corriente posbultmaniana de vuelta al Jesús de la historia, la teología de la liberación supone una aportación que puede ayudar

a situar la cruz de Jesús en conexión con la totalidad de su vida y mensaje, recuperando así para la reflexión teológica la dimensión histórico-política de la cruz y su significación crítico-liberadora.

Por otra parte, la teología de la liberación, en diálogo siempre crítico con la "theologia crucis" de Lutero y especialmente con las recientes reformulaciones de Bonhoeffer y Moltmann, ha prestado igualmente su contribución a recuperar la cruz en su dimensión estrictamente teológica, es decir, como el verdadero y escandaloso principio hermenéutico o clave gnoseológica para el conocimiento del verdadero Dios cristiano.

Finalmente, y sobre todo, la teología de la liberación es toda ella una teología crucificada y crucificante, que la convierte en teoría crítica y liberadora. Es, en efecto, una teología elaborada desde la vivencia de la cruz, es decir, desde la conversión o ruptura que supone la opción solidaria en favor de los que viven bajo la cruz y padecen el sufrimiento que ocasiona la injusticia del mundo.

Pasemos ya a desarrollar cada uno de estos aspectos y también algunas de las consecuencias que de ellos se derivan en orden a clarificar cómo vivir hoy la cruz de Jesucristo.

1. La teología de la liberación recupera la dimensión histórico-política de la cruz con su significación crítica y liberadora.

Como bien señala Duquoc "las teologías de la cruz, organizadas en torno a la noción de redención, han estado dominando durante largos siglos en el pensamiento teológico. En esas teologías la cruz no representaba en primer lugar el acontecimiento *histórico* de la muerte trágica de Jesús, sino que era más bien el *símbolo* del carácter oneroso de nuestra reconciliación con Dios" (11). Sustraída a la historia, desconectada de la globalidad de la vida de Jesús, la cruz se convierte en una especie de categoría abstracta explicativa de nuestra redención, que simboliza el precio que era necesario pagar al Dios justo ofendido por el pecado de los hombres. La deuda contraída por el pecado es salvada generosamente por Jesús en virtud del sacrificio

de su sangre derramada. La cruz aparece así como el resultado del contencioso entre el Dios Padre justo ofendido que reclama la reparación y Jesús, el Hijo encarnado, que entrega su vida de valor infinito en nuestro nombre y para nuestra salvación. Convertida en juicio de Dios sobre el Cristo, la cruz así entendida oculta el hecho histórico de la crucifixión, y el gobernador romano y los jueces judíos se convierten en meros comparsas o marionetas al servicio del designio trascendente y reconciliador de Dios.

En torno a esta visión teológica -que hunde sus raíces, al menos parcialmente, en los intentos neotestamentarios de explicar el hecho escandaloso y traumático de la cruz, integrándolo en el plan salvífico de Dios- han surgido las distintas concepciones de la redención, vigentes durante siglos, y cuya problematicidad y necesaria reformulación nos resultan hoy evidentes (12). Y se ha desarrollado igualmente una espiritualidad o mística de la cruz, que no siempre supo evitar la sacralización indiscriminada del sufrimiento o la fijación dolorista. Una espiritualidad vinculada a ideologías con funcionalidades sospechosas o francamente reaccionarias.

Frente a estas teologías de la cruz y a la espiritualidad a ellas vinculada, nuestro siglo es testigo de una profunda reacción, con vertientes distintas.

Hace aproximadamente medio siglo surge la llamada teología kerigmática, que representa en este punto la que podríamos llamar reacción pendular, con su insistencia en el aspecto victorioso de la redención, la primacía concedida al símbolo de la resurrección y el abandono consiguiente de la polarización anterior en la cruz. En realidad, contribuyó a sustituir un símbolo -el de la cruz- por otro -el de la resurrección- pero ambos desconectados de la historia real de Jesús de Nazaret. Su grave riesgo fue el de sacralizar esta vez la ideología del éxito o del futuro ya reconciliado con olvido del presente de injusticia y opresión.

En la década de los 60, las teologías de la muerte de Dios representan la vuelta a una consideración renovada de la cruz de Jesús. Sin embargo, ésta sigue siendo un símbolo y no un acontecimiento histórico, aunque esta vez con un

contenido simbólico distinto. Ahora es el símbolo de la ausencia de Dios en nuestra historia presente. Algunos radicalizan al máximo esta dirección. Altizer, por ejemplo, llega a ver en la cruz el signo metafísico de la muerte de Dios, condición necesaria para que pueda vivir el hombre.

Finalmente, en las dos últimas décadas la teología cristiana vuelve también a la cruz, pero quiere dejar de considerarla como un mero símbolo para intentar recuperarla como acontecimiento histórico, vinculada a la totalidad de la vida de Jesús. En este contexto es preciso situar a la teología latinoamericana de la liberación. Christian Duquoc, que también demanda esa recuperación histórica, lo expresa muy bien: "En la actualidad se abre un nuevo camino; las teologías sudamericanas de la liberación han contribuido seriamente a esta novedad, al menos en el catolicismo. La vuelta a la cruz no es ya la vuelta a un símbolo, ni siquiera interpretado progresivamente, sino al acontecer histórico... El nuevo camino consiste en lo siguiente: la cruz no está ya reducida a un símbolo de reparación o expiación a través de una abstracción casi geométrica de la relación del hombre pecador con Dios, sino que es un acontecimiento histórico, esto es, la consecuencia de unos conflictos provocados por la acción y la predicación de Jesús frente a los intereses religiosos, económicos, políticos o mesiánicos de los dirigentes del pueblo judío. La cruz no es una necesidad impuesta desde fuera por una divinidad ávida de compensación por su honor ofendido, sino el resultado del combate de Jesús contra los opresores" (13).

J. Sobrino considera que el primer paso necesario para recobrar el valor originario de la cruz "es considerarla como consecuencia histórica de la vida de Jesús". Por eso "la teología de la cruz debe ser histórica, es decir, ha de ver la cruz no como un arbitrario designio de Dios, sino como consecuencia de la opción primigenia de Dios: la encarnación. La cruz es consecuencia de una encarnación situada en un mundo de pecado que se revela como poder contra el Dios de Jesús" (14). Es lo mismo que expresa González Faus cuando sostiene que Jesús murió "porque los hombres morimos" (es decir, murió porque se encarnó, ya que la

encarnación significa que Jesús fue enteramente hombre, como todos, sometido a la muerte) y "porque los hombres matamos" (es decir, matamos porque los hombres pecamos mortalmente, damos muerte al justo y así manifestamos nuestro horrible poder frente a Dios).

Para la teología de la liberación la cruz deja de ser un mero símbolo de nuestra redención, sustraído a la historia, vinculado causal y directamente al arbitrario designio de Dios, para ser un acontecimiento histórico, conectado con toda la vida de Jesús y la conflictividad por ella generada, vinculado causal y directamente con el pecado de los poderosos de su tiempo que se sintieron amenazados por su mensaje y su praxis. "La muerte de Jesús -dice L. Boff- está en íntima conexión con su vida, su anuncio y sus prácticas. Las exigencias de conversión, la nueva imagen de Dios, su libertad frente a las sagradas tradiciones y su crítica profética a los que detentaban el poder político, económico y religioso provocaron un conflicto del que resultó su muerte violenta" (15). Jesús fue condenado y crucificado porque con su mensaje y praxis liberadora relativizó las instituciones y los poderes de su tiempo, desautorizando su pretendido carácter absoluto y su validez al margen de la justicia y la fraternidad. Y porque esa relativización la hizo desde donde hay que hacerla para que pueda gozar de autenticidad: desde la solidaridad real con los pobres y marginados.

Toda lectura soteriológica de la cruz de Jesús que pretenda desentrañar su significación salvífica, debe arrancar de esta recuperación histórica que la vincula a la totalidad de su vida y de su mensaje. Es esa totalidad culminada en la muerte trágica, confirmada y autenticada en la resurrección, la que tiene para nosotros poder salvífico.

Recuperada para la historia, la cruz recobra su talante crítico profético y una clara significación político-liberadora. Si Jesús fue juzgado, condenado y crucificado por Dios, su Padre, en virtud de su designio trascendente ahistórico, la cruz pierde su carácter de instancia crítica de denuncia y condena frente al poder histórico y sus detentadores. Más bien se constituye en invitación a la obediencia interior

o al sometimiento humilde a la que se considera inapelable voluntad de Dios. Pero si Jesús fue juzgado, condenado y crucificado por los poderosos de su tiempo, entonces quedan descubiertos los mecanismos perversos de los poderes civiles y religiosos de la historia y denunciada la actitud de todos los que para defender los intereses de su "status" o por taimada prudencia política ocasionan la muerte de los inocentes. Recupera así su fuerza crítica y liberadora y se convierte en invitación apremiante a la lucha contra la perversión de esos poderes que dan muerte.

La cruz es juicio de Dios, no sobre el crucificado, sino sobre el pecado del mundo, causante directo de la muerte de Jesús. Más concretamente, es juicio contra el pecado de los poderosos, responsables históricos del crimen. Precisamente por eso se levanta como instancia crítica y liberadora frente al poder religioso que intenta absolutizar la ley o el rito e impide la atención al prójimo caído, o frente al poder político que, despreciando la verdad, actúa por razones de mera eficacia o de bastarda prudencia política y condena a muerte al inocente.

Pero esta consideración histórico-política de la cruz adquiere significación teológica cuando se toma conciencia de que toda la historia de Jesús fue narración de Dios y de que toda la conflictividad que su vida generó puede ser vista como una confrontación teológica, como un conflicto entre su Dios y el de sus antagonistas. Un conflicto más práctico que teórico, es decir, más directamente relacionado con la voluntad que con el ser de Dios. Un conflicto de tan largo alcance que le llevará a la cruz. En este sentido, la conflictividad generada por la vida y el mensaje de Jesús culminada en la cruz, tiene una profunda significación teológica y perfila el rostro de un Dios distinto, disidente, que subvierte la escala establecida de valores, Dios de vida que se afirma contra los ídolos que dan muerte, cuyo reinado es buena noticia de liberación para los pobres. Al recuperar la dimensión histórica de la cruz, situándola en el contexto de la conflictividad que generó la totalidad de su vida, se recupera también el perfil verdadero del Dios cristiano (16).

Sin embargo, esta consideración no es todavía suficientemente radical, teológicamente hablando. En realidad, y

como advierte Sobrino, "la teología de la cruz se radicaliza al observar la misma presencia (o ausencia) de Dios en la cruz de Jesús. Al llegar a este punto (añade Sobrino, recogiendo un pensamiento de Moltmann) o la cruz de Jesús es el fin de toda teología cristiana o es el comienzo de una teología realmente cristiana, es decir, teoría crítica y praxis liberadora" (17).

Pero esto nos introduce en la consideración de otro de los aspectos ya señalados que configuran a la teología de la liberación como una teología de la cruz.

2. *La teología de la liberación recupera la cruz en su dimensión estrictamente teo-lógica. La cruz aparece así como el verdadero y escandaloso principio hermenéutico o clave gnoseológica para el conocimiento del Dios de Jesucristo.*

Nos situamos ahora en el nivel que reclama plantearse la cuestión de la presencia o ausencia de Dios en la cruz de Jesús y que conduce a precisar cómo le afecta al mismo Dios esa cruz, en cuanto acontecimiento que tiene lugar en la historia.

Dios, nos dice Pablo, estaba presente en la cruz de Jesús reconciliando al hombre consigo (cf. 2 Cor 5, 19-21). Pero se trata de una presencia misteriosa y escandalosa, presencia-ausencia o presencia crucificada que no elimina la cruz sino que la soporta y que obliga a considerar el sufrimiento como modo de ser de Dios (en el sentido de que el Padre sufre la muerte del hijo y asume en sí todo el dolor de la historia) y el fracaso en la historia como compatible con su presencia en ella.

Comprender a Dios en el crucificado exige una revolución en el concepto de Dios. La cruz es la revelación de un Dios que constituye escándalo permanente para los judíos y locura para los paganos (1 Cor 1, 23-25). La dimensión del escándalo se precisa cuando se toma conciencia de lo que realmente supone la incorporación de la cruz al discurso teológico. Supone, en efecto, entre otras cosas:

- La superación del Dios apático, impassible e inmutable

y la necesidad consiguiente de incorporar al ser de Dios el sufrimiento, la caducidad y la muerte.

- La superación del Dios omnipresente con su omnipotencia y la necesidad de incorporar al ser de Dios la impotencia, la debilidad y la ausencia.

- Más precisamente todavía, el hacer saltar por los aires las alternativas entre presencia y ausencia (ya Bonhoeffer, citando a Mt. 15, 34, decía que el Dios que está con nosotros es precisamente el que nos abandona), potencia e impotencia, locura y sabiduría (cf. I Cor 1, 25).

- La Revelación, en fin, de un Dios que salva y libera como amor crucificado que se detiene ante la libertad humana y respeta la autonomía de la historia, entregándola en manos de la responsabilidad de los hombres; que combate el mal con el único poder de ese amor, es decir, no "desde fuera", con su cólera o a golpe de sus intervenciones categoriales, sino "desde dentro", asumiéndolo como suyo y consufriendo con el que sufre; que muere como Dios solución y remedio, Dios "tapahuecos" que responde a nuestros deseos, pero renace como Dios compañero, es decir, "que no protege de todo sufrimiento, pero protege en todos los sufrimientos" (Küng) y así invierte la religiosidad humana, pues ya "no es Dios el que tiene que evitar que el hombre muera sino que es el hombre el llamado a evitar el dolor y la muerte de Dios en la historia" (González Faus) (18).

Esta profunda reconsideración de la verdad del Dios cristiano a partir de la cruz de Jesús, hoy generalizada en la teología cristiana (19), es también frecuente en la teología latinoamericana de la liberación. En sus mejores trabajos cristológicos pueden encontrarse desarrolladas las ideas sólo apuntadas anteriormente (20). Pero en esos mismos trabajos encontramos también especialmente subrayadas algunas consideraciones que confieren a su reflexión una cierta originalidad. Destacaría las dos siguientes:

- El Dios crucificado y sufriente, impotente y débil a que hemos hecho referencia es el mismo Dios que da vida, que salva y libera. Desde la perspectiva de la teología de la liberación es fundamental la consideración dialéctica

de la cruz y la resurrección con sus respectivas significaciones: el Dios que padece con Jesús la muerte de cruz es el mismo Dios que le resucita de entre los muertos, abriendo así, desde lo más negativo de la historia, un futuro de esperanza.

-Pensar a Dios desde la cruz de Jesús significa pensarlo hoy desde los pobres crucificados de la historia, pues es en ellos donde la cruz de Jesús se prolonga y se hace presente para nosotros. En realidad, sólo el que elige ser pobre y opta por su causa puede asumir el escándalo que supone la revelación de un Dios que salva asumiendo el destino de un crucificado.

El sufrimiento, la impotencia y la debilidad de Dios en la cruz es un momento de su revelación que tiene que considerarse dialécticamente relacionado con su poder de liberar y resucitar a los muertos. La consideración adialéctica de la cruz y de la resurrección puede fácilmente jugar una funcionalidad reaccionaria y esto preocupa muy especialmente a los teólogos de la liberación. Considerar la cruz sin relacionarla dialécticamente con la resurrección puede conducir a presentar el sufrimiento como algo que pertenece esencialmente al ser de Dios y por tanto insuperable. Entonces el sufrimiento queda sacralizado y no hay posibilidad de esperanza. La única actitud sensata sería identificarse con él sin pretender su imposible superación (21). Considerar la resurrección sin la cruz ya hemos dicho que puede sacralizar la ideología del éxito o del futuro reconciliado sin pasar por el presente de injusticia y opresión, generando así una concepción entusiástica y ahistórica que proyecta más allá de las estrellas y que aliena de la realidad y su actual conflictividad. Sin la resurrección la cruz puede ser instrumento al servicio de una teología legitimadora del sufrimiento de los pobres de esta tierra. Sin la cruz la esperanza generada por la resurrección no es creíble, al menos para los que sufren (22).

Esta dialéctica que exige afirmar simultáneamente un Dios por una parte crucificado y sufriente, impotente y débil y, por otra, dador de vida y liberador de la opresión,

es la que se descubre cuando se hace teología desde la cruz actual e histórica de los pobres de la tierra, que prolongan entre nosotros la vida de Jesucristo.

En la miseria y sufrimiento de los pobres que acerca a la muerte temprana e injusta, la fe descubre la presencia silenciosa y crucificada de Dios, en virtud de la cual hace suyo su dolor y con ellos consufre. En la esperanza activa de los mismos pobres, traducida en lucha por la justicia y la liberación, la fe descubre igualmente la presencia liberadora de Dios. Dios está en los pobres no sólo sufriendo misteriosamente con ellos, sino también negando activamente su presente doloroso, anunciando, reclamando y suscitando un futuro nuevo que suponga la superación de la negatividad de la opresión presente. Y así el Dios amor, crucificado y débil, que acompaña al pobre consufriendo, es, al mismo tiempo, y precisamente por eso, el Dios ánimo, el Dios esperanza, el Dios liberador. El consufrir de Dios con los pobres es un "momento" de su presencia que tiene que ser dialécticamente vinculado a ese otro "momento" en el que Dios niega activamente la pobreza injusta y afirma operativamente el futuro de su superación, dando fundamento a la esperanza.

En suma, la teología de la liberación habla de Dios, hace teología, desde la consideración de la Pascua de Jesús, es decir, desde la cruz dialécticamente vinculada a su resurrección, hoy prolongada en las cruces históricas de los pobres de la tierra que luchan con esperanza por una vida más plena, más justa y libre, más fraternalmente reconciliada. Por eso insiste en que para acceder al Dios que se nos manifiesta en la cruz y resurrección de Jesús los pobres son nuestros maestros, pues como afirma Sobrino "su fe en Dios no es ingenua, aunque las expresiones de esa fe pudieran parecerlo. Es una fe profundamente dialéctica, pues creen en un Dios liberador y en un Dios crucificado. Mantener ambas cosas es lo que mantiene la tozudez de la esperanza" (23).

Hacer teología desde la cruz de Jesús, históricamente recuperada, conduce a hacer teología desde los pobres, que son los crucificados de nuestro presente histórico. La

solidaridad activa con la causa de los pobres se convierte en condición de posibilidad del hablar cristianamente de Dios, del intento de comprender quién es y qué quiere de nosotros. Pero la teología de la liberación sostiene que esa condición de posibilidad no sólo tiene vigencia con respecto al discurso estrictamente teo-lógico, centrado en la realidad misma de Dios, único al que hasta ahora hemos hecho referencia. La teología de la liberación considera que el discurso teológico en sentido más amplio, es decir, el que intenta comprender el significado y alcance de la totalidad de la fe, tiene que realizarse igualmente desde los pobres para que merezca el calificativo de cristiano. Esta exigencia universalizada nos introduce en la consideración del último de los aspectos anteriormente señalados que hacen de la teología de la liberación una teología de la cruz.

3. *La teología de la liberación es, sobre todo, una teología realizada desde la cruz que se vive cuando se opta por la causa liberadora de los pobres. La cruz es así introducida en el proceso mismo de todo conocimiento teológico.*

Como bien indica Moltmann "la teología -en tanto que teología de la cruz- no solamente habla *sobre* los significados de la cruz de Cristo, haciendo una interpretación de la misma, sino que ella misma se convierte en "teología crucificada" -como decía K. Barth en estrecho parentesco con Lutero-, y -podríamos añadir nosotros- en "teología crucificante". En consecuencia su *Sitz in Leben* habrá que buscarlo en aquéllos que viven "bajo la cruz", que padecen el "sufriamiento de este mundo", los ateos y los dejados de la mano de Dios, los despreciados y abandonados de los hombres, los oprimidos y los que se hacen deudores de ellos" (24).

Creo que este texto del conocido teólogo alemán tiene perfecta aplicación a la teología latinoamericana de la liberación. En efecto, ella es una teología que no solamente habla *sobre* la cruz y su significación teológica, sino que habla *desde* la cruz y por ello puede llamarse con toda razón *teología crucificada*. Su *Sitz in Leben*, su lugar hermenéutico privilegiado son aquellos que viven *bajo la cruz*, los pobres y oprimidos de la tierra. Precisamente por ser una *teología*

crucificada, en tanto que elaborada desde la solidaridad activa con los que viven *bajo la cruz*, es, al mismo tiempo, una *teología crucificante*, que juzga, desinstala y llama vigorosamente a la conversión personal y al compromiso liberador. Es, como dice Moltmann, una teoría crítica de la liberación elaborada desde la fe vivida como praxis de liberación.

Para los teólogos de la liberación la cruz es el horizonte hermenéutico de la teología cristiana. Pero no cualquier cruz, sino la cruz de Jesús históricamente recuperada y prolongada en los crucificados de la tierra. La teología de la liberación es una teología de la cruz por ser una teología elaborada desde los pobres y oprimidos, una teología "desde abajo", "desde el reverso de la historia", "desde los condenados de la tierra", "desde los cristos azotados de las Indias". Más concreta y precisamente, es una teología elaborada desde la opción por los pobres que incluye como momento esencial el compromiso solidario de lucha en favor de su causa.

No hay posibilidad de teología de la liberación sin abrazar la cruz de Jesús que supone la conversión al pobre y su causa. En la raíz misma de la teología de la liberación está una profunda experiencia espiritual de conversión: la que se da cuando alguien se encuentra con el Dios cristiano en el pobre. La conversión que tiene lugar en el encuentro con Dios en el pobre conduce al seguimiento de Jesús, que implica abrazar su cruz en la forma histórica actual de solidaridad real con la causa de los crucificados de la tierra. No hay posibilidad de teología de la liberación si no hay previamente ese encuentro con Dios en el pobre, es decir, esa conversión-seguimiento del Jesús crucificado que se expresa hoy en solidaridad beligerante con la causa de los injustamente crucificados (solidaridad que encuentra su fundamento y sentido último si es vivida en el horizonte de esperanza en que sitúa la fe en el resucitado). Estamos aquí en presencia de la profunda innovación metodológica que es, como indica J. Sobrino, "lo más profundo que ha aportado la teología de la liberación a la teología en general, pues ha desplazado el problema de los contenidos de la teología a la misma condición de posibilidad de hacer teología cristiana" (25).

Esa innovación metodológica la expresan los teólogos latinoamericanos diciendo que en la teología de la liberación el "acto primero" es la opción por los pobres traducida en praxis histórica de liberación y que la elaboración propiamente teológica viene después, es "acto segundo" (26). Esto no significa que el teólogo deba hallarse solamente en el "acto segundo". En realidad lo que viene después es la teología y no el teólogo. La novedad metodológica radica precisamente en esta exigencia: el teólogo, si quiere hacer teología cristiana ("acto segundo"), tiene que optar por los pobres y participar activamente en su proceso histórico de liberación ("acto primero"). Lo que aquí está en juego no es una cuestión abstracta de metodología teológica, sino algo que afecta a la vida teologal o a la espiritualidad del sujeto que elabora la teología. O dicho más compendiosamente: en la teología de la liberación la metodología se identifica con la espiritualidad (27). La teología de la liberación es una teología espiritual, o sea, una teología que tiene su raíz y condición misma de posibilidad en esa espiritualidad de la cruz o del seguimiento de Jesús que implica la opción por los pobres y su causa. Ella es su punto de partida y también su punto de llegada, pues la teología está a su servicio para profundizarla y potenciarla.

Para los teólogos de la liberación todo arranca de la experiencia espiritual del encuentro con Dios y su Cristo en el pobre. Esa experiencia reclama conversión. La conversión se expresa y verifica en el seguimiento real de Jesús. El seguimiento de Jesús supone abrazar la cruz a través de la solidaridad con los pobres y su causa. Y esa solidaridad exige participación en los procesos históricos de liberación. Todo eso es el "acto primero", condición de posibilidad de la reflexión propiamente teológica o "acto segundo". La cruz vivida como solidaridad con los pobres queda así incorporada al proceso mismo de la elaboración teológica como momento interno y necesario. La relación del teólogo con las "fuentes" de la revelación supone como mediación necesaria abrazar la cruz así entendida. La teología de la liberación es una teología hecha *desde* la cruz, es una "teología crucificada".

A esta incorporación de la cruz como momento interno y necesario de la elaboración teológica la llaman los teolo-

gos de la liberación "ruptura epistemológica" (28). Con el término "ruptura" se expresa que se produce una especie de "salto cualitativo" que supone rompimiento con viejas formas de epistemología teológicas. Se quiere inaugurar una nueva forma de conocer desde el amor solidario con la causa de los pobres que se considera más coherente con la epistemología bíblica, la cual vincula siempre el conocimiento del Dios verdadero al amor al prójimo que lleva a la lucha por la justicia. Un conocer desde la ruptura que supone situarse en el reverso de la historia con toda su conflictividad. Un conocer desde la cruz, es decir, desde el sufrimiento y el dolor de los pobres de esta tierra, siempre operativamente vinculado a la transformación de la realidad intolerable y, por consiguiente, también vinculado a la mediación del análisis de la realidad que proporcionan las ciencias sociales y que permite descubrir la conflictividad de esa realidad y sus causas.

La "ruptura epistemológica", que implica la conversión del teólogo, se convierte "en la condición necesaria para que la teología no caiga en la trampa de su propia concupiscencia de intentar llegar a Dios desde la inercia del hombre natural y en favor de sus intereses" (29). Cuando el teólogo se convierte y realiza su reflexión desde el lugar los pobres, desde la lucha por la justicia que la opción solidaria supone, es decir, desde la cruz, se produce la ruptura necesaria para que el conocimiento pueda pasar de ser natural a cristiano. Se produce la "crisis" -en el sentido de "metanoia" bíblica- que necesariamente tiene que darse para superar la "hybris" propia del conocimiento abandonado a la lógica del discurso racional natural. Sólo así, como indica Sobrino, el conocimiento teológico deja de ser liberal, es decir, proyección o eco de nuestros propios deseos no purificados. Podríamos decir, parafraseando a Pablo: sin la ruptura epistemológica que se produce cuando se hace teología desde la cruz seguimos en nuestros pecados, en la incapacidad de conocer algo que no esté radicalmente viciado por la concupiscencia de nuestro conocimiento, algo que no sea de algún modo prolongación de nosotros mismos. Es la alteridad del pobre crucificado la que produce el no-saber necesario para saber de Dios (30).

Cuando se vive solidariamente con los crucificados de la tierra se ve la urgencia de recuperar la cruz de Jesús con su dimensión histórico-política y con su significación crítica y liberadora y de recuperarla igualmente como principio clave hermenéutico para conocer al Dios verdadero. Pero también puede decirse que ambas recuperaciones ponen de manifiesto la necesidad de abrazar la cruz de Jesús en la historia real de la injusticia y el sufrimiento de los seres humanos, haciendo propia la causa de los pobres, y de reconsiderar desde ahí la significación de la totalidad del mensaje cristiano. En definitiva, la teología de la liberación es una teología *de o sobre* la cruz, que reflexiona acerca de su dimensión histórico-política y su significación estrictamente teológica. Y es igualmente una teología elaborada en su totalidad *desde* la cruz, es decir, desde el lugar privilegiado en que sitúa la solidaridad con los crucificados de nuestro mundo presente. Por ser teología *de* la cruz es teología *desde* la cruz y viceversa. Existe entre ambas dimensiones una circularidad dialéctica mutuamente fecundante.

Algunas consecuencias de esta teología de la cruz para la existencia cristiana: ¿cómo vivir hoy la cruz de Jesucristo?

La vida cristiana consiste, en síntesis, en seguir por amor las huellas del crucificado animados y orientados por la esperanza que engendra la fe en el resucitado. En cualquier momento histórico, también hoy, el cristiano debe escuchar y seguir la invitación dirigida por Jesús a sus discípulos: "El que quiera venirse conmigo, que reniegue de sí mismo, que cargue con su cruz y me siga, porque si uno quiere salvar su vida, la perderá, pero el que pierda su vida por mí y por la buena noticia, la salvará" (Mc 8, 34-35 y par.). Toda auténtica espiritualidad cristiana es una espiritualidad de la cruz (31).

Pero con frecuencia, como queda ya insinuado en lo dicho hasta ahora, la cruz ha sido groseramente manipulada. Al sustraerla de la historia, desconectándola de la vida y el mensaje de Jesús, y al convertirla en mero símbolo

de reparación y expiación, cierta reflexión teológica ha generado una espiritualidad de la cruz que ha jugado una funcionalidad social claramente regresiva. La cruz entendida en clave expiatoria es vinculada a un ascetismo individualista con resonancias doloristas y es además invocada para fatalizar el curso de la historia, sacralizar el pesimismo e invitar a la pasividad resignada ante todo sufrimiento, incluido aquél que tiene su causa en la injusticia y en la opresión.

La teología de la liberación, al recuperar históricamente la cruz, la libera de esa funcionalidad social regresiva y genera una espiritualidad de la cruz que no puede entenderse ni realizarse al margen del seguimiento del crucificado, que hoy supone abrazar la causa de los crucificados por el pecado del mundo. La cruz subjetiva y personal del creyente está así vinculada a la cruz objetiva de los que sufren por ser injustamente oprimidos. Y sólo desde esa vinculación la teología de la cruz se convierte legítimamente en teología de la esperanza. "La fe y la teología están hechas de la cruz. Pero hay que historizarla adecuadamente. Se trata de enfatizar la cruz objetiva de pueblos crucificados a cuyo servicio sobreviene invariablemente la cruz subjetiva. La teología de la cruz se torna entonces en teología de la encarnación y del seguimiento, de la defensa de los pobres, del ataque a los opresores, de la persecución y del martirio. Y, paradójicamente, se torna en teología de la esperanza y de la resurrección, porque en los pobres está el Señor, ellos son luz de las gentes, ellos mantienen la esperanza, ellos salvan" (32).

¿Cómo vivir hoy, pues, la cruz de Jesucristo? La teología de la liberación orienta la respuesta a esta pregunta subrayando con énfasis que la espiritualidad de la cruz:

- "no es formalmente una espiritualidad del sufrimiento",

- "no es meramente la aceptación de la tristeza, del dolor; no es pasividad y resignación";

- tampoco es "una mera identificación intencional con el crucificado";

- es, expresado positivamente, una espiritualidad del seguimiento, que supone asumir aquellas actitudes fundamentales de Jesús que nos llevan a identificarnos con él y así seguirle con realismo: la cruz es la consecuencia del verdadero seguimiento (33).

La cruz de Jesucristo la abrazamos hoy cuando, siguiendo las huellas de Jesús, hacemos nuestra su solidaridad con los pobres. En la participación en los procesos históricos de liberación de los pobres-crucificados de la tierra está presente la cruz de Jesucristo. Sin esa participación la espiritualidad de la cruz puede convertirse "en estoicismo, masoquismo, o lo que es peor, en el alibi para no recorrer el camino a la cruz, creyendo estar ya en ella. La cruz es...el fin del proceso (el que supone seguir realmente y no de forma meramente intencional a Jesús). Sin recorrer ese proceso la cruz que se acepta no es necesariamente cristiana" (34). En una espiritualidad verdaderamente cristiana de la cruz, ésta no se asume por sí misma y en sí misma. No se asume "in recto", sino "in obliquo". Lo que propiamente se asume "in recto", a impulsos del amor, es el seguimiento de Jesús que se concreta en solidaridad con la causa de los crucificados. Anterior lógica y hasta cronológicamente a la cruz es el amor a los crucificados (35).

N O T A S:

- (1) Cf. "El Sínodo de Roma. Su significado para América Latina". en Noticias Obreras, nº 924-925 (marzo-abril 1986). Segunda 3ª, 11.

- (2) Los documentos finales del Sínodo han sido editados por PPC, con el título **El vaticano II, don de Dios** (Madrid 1986). Cito por esa edición.
- (3) Cf. RF D 1 y 2.
- (4) Cf. Gutiérrez, G., **Teología de la liberación. Perspectivas** (Salamanca 1972) 232; cf. también Ibid., 226-241.
- (5) Cf. "El Sínodo extraordinario: crónicas teológicas", en Iglesia Viva, 20 (1985) 632.
- (6) Frente a esta concepción haríamos bien en meditar atentamente estas espléndidas consideraciones de J. Moltmann: "No todo sufrimiento de la Iglesia es participación en los sufrimientos de Cristo. Están también los sufrimientos debidos a los propios límites. Está también la autocompasión y los sufrimientos en puntos equivocados y por cosas equivocadas, incluso en la Iglesia. Aun cuando su influjo vaya disminuyendo, aun cuando el pueblo se aleje de ella, aun cuando se vaya reduciendo su fuerza pública, no se puede hablar todavía de los sufrimientos de Cristo cuando toma parte en la misión de Cristo. Sus sufrimientos crísticos son sufrimientos apostólicos. Son, como Pablo experimentó en su cuerpo, los bofetones, las cárceles, las traiciones y los peligros que acompañan al apóstol en este mundo (2 Cor 11,23 ss; 2 Cor 4, 8 ss)... La compasión (cum-passio) de la Iglesia nace de los sufrimientos mesiánicos de Cristo, que han llenado a la cristiandad de la nueva creación" (cf. "Ecumenismo bajo la cruz", en AAVV, **Teología de la cruz** (Salamanca 1979, 173).
- (7) Cf. RF, D 2.
- (8) Cf. Ibid., D 2 y 3.
- (9) Cf. Gutiérrez, G., Op. cit., 235-236; Id., en AAVV, **Diálogos sobre la Iglesia en América Latina** (Bilbao 1978) 38-40; I. Ellacuría, "Pobres", en C. Floristán, y J.J. Tamayo (eds.), **Conceptos fundamentales de pastoral** (Madrid 1983) 800; Id., "La Iglesia de los pobres, sacramento histórico de liberación", en Estudios Centroamericanos (ECA) 32 (1977) 717-718.

- (10) Como expresiones importantes de esa revitalización señalemos dos obras teológicas importantes, aparecidas ambas en el año 1972: Duquoc, Chr., **Christologie. Essai dogmatique**, T. II, **Le Messie** (París 1972) y Moltmann, J., **Der gekreuzigte Gott. Das Kreuz Christi als Grund und Kritik christlicher Theologie** (Munich 1972). (Existe de ambas traducción castellana en ediciones Sígueme). La primera de esas obras creo que representa un notable esfuerzo por recuperar para la reflexión teológica la cruz de Jesús como acontecimiento histórico-político, con toda su carga significativa (cf. especialmente págs. 19-69). La segunda presenta la cruz de Jesús, como indica el mismo título del libro, como fundamento y crítica de la teología cristiana, condición de posibilidad del conocimiento del verdadero Dios, un Dios crucificado.
- En octubre del mismo año 1972 la revista alemana **Evangelische Theologie** promovió en Grafrath un encuentro entre teólogos católicos y protestantes para profundizar en el pensamiento estarológico de Moltmann (cf. el nº 33 de la mencionada revista, correspondiente a julio-agosto de 1973). Tres años después, se celebra en Roma un Congreso teológico en torno al tema **"la sabiduría de la cruz hoy"**, organizado por la Casa generalicia de los Pasionistas (algunas de las ponencias allí presentadas están recogidas en AAVV, **Teología de la Cruz**, op. cit.). De la teología latinoamericana de la liberación destacaría dos trabajos importantes: Sobrino, J., **"La muerte de Jesús, y la liberación en la historia"**, en ECA, (1975) 483-512 (recogido en **Cristología desde América Latina (esbozo)** (México 1976, 137-185) y Boff, L., **Paixão de Cristo paixão do mundo** (Petrópolis 1977) (hay versión castellana en **Jesucristo y la liberación del hombre** (Madrid 1981), 383-443).
- (11) Cf. **"Actualidad teológica de la cruz"**, en AAVV, **Teología de la cruz**, op. cit., 21. Para las consideraciones que siguen cf. todo el artículo citado y también su **Christologie...** op. cit., 19-69 y 171-226.
- (12) Cf. Boff, L., **Paixão de Cristo...**, op. cit., 108-126; Duquoc, Chr., **Christologie...**, op. cit., 171-226; González Faus, J.L., **La humanidad nueva. Ensayo de Cristología** (Santander, 1984) 481-520.
- (13) Cf., **Actualidad teológica...**, artículo citado, 26.

- (14) Cf. **Cristología desde América Latina...**, op. cit., 155-156.
- (15) Cf. **Jesucristo y la liberación...**, op. cit., 32.
- (16) Cf. Lois, J., "El Dios de Jesús", en **Misión Abierta**, 78 (1985) 571-596, especialmente 583-585.
- (17) Cf. **Cristología desde América...**, op. cit., 139-140.
- (18) Cf. Lois, J., Art. cit., 590-592.
- (19) "La teología de los siglos XIX y XX es una magna tentativa de someter, partiendo... de la cruz de Jesucristo, el concepto de Dios y su inmutabilidad a una reinterpretación para dar un nuevo realce a la concepción bíblica del Dios de la historia" (cf. Kasper, W., **El Dios de Jesucristo** (Salamanca 1985, 225).
- (20) Cf., sobre todo, Sobrino, J., **Cristología desde América...** op. cit., 169-180; Boff, L., **Jesucristo y la liberación...**, op. cit., 405-422.
- (21) Cf. "Actualidad teológica de la cruz", en AAVV, **Teología de la cruz**, op. cit., 21. Para las consideraciones que siguen cf. todo el artículo citado y también **Christologie...**, op. cit., 19-69 y 171-226.
- (22) "En la cruz de Jesús -dice Jon Sobrino- ha aparecido en un primer momento la impotencia de Dios. Esta impotencia por sí misma no causa esperanza, pero hace creíble el poder de Dios que se mostrará en la resurrección. La razón está en que la impotencia de Dios es expresión de su absoluta cercanía a los pobres y de que comparte hasta el final su destino. Si Dios estuvo en la cruz de Jesús, si compartió de ese modo los horrores de la historia, entonces su acción en la resurrección es creíble, al menos para los crucificados... Sin esa creencia, el poder de Dios en la resurrección permanecería como pura alteridad, por ello ambiguo y para los crucificados históricamente amenazante... Cuando se ha captado la presencia amorosa de Dios en la cruz de Jesús, entonces su presencia en la resurrección deja de ser puro poder sin amor, alteridad sin cercanía, el "deus ex machina" sin historia... Cuando los crucificados,

oyen que Dios estaba en la cruz de Jesús, han comprendido algo sumamente importante: que el poder de Dios no es opresor, sino salvador, que no es pura alteridad respecto a ellos, sino amorosa cercanía. De esta forma la resurrección de Jesús se puede convertir en "su" símbolo de esperanza (cf. **Jesús en América Latina. Su significado para la fe y la cristología** (San Salvador 1982) 178-179).

- (23) Cf. **"La esperanza de los pobres en América Latina"** en **Misión Abierta** 75 (1982) 602.
- (24) Cf. **El futuro de la creación** (Salamanca 1979) 83.
- (25) Cf. **Cristología desde América...**, op. cit., en la introducción a la 2ª edición, XVIII; cf. también, Ellacuría, I., **"Tesis sobre posibilidad, necesidad y sentido de una teología latinoamericana"** en AAVV, **Teología y mundo contemporáneo** (Madrid 1975) 349.
- (26) "La teología -señala G. Gutiérrez- es reflexión, actitud crítica. Lo primero es el compromiso de caridad, el servicio. La teología viene después, es un acto segundo. Puede decirse de la teología lo que afirmaba Hegel de la filosofía: sólo se levanta al crepúsculo" (Cf. **Teología de la liberación...**, op. cit., 35; esta misma idea se encuentra frecuentemente en los teólogos latinoamericanos: cf. Gutiérrez, G., **La fuerza histórica de los pobres** (Lisboa 1980) 176-77; Boff, L., **Teología do Cativo e da Libertação** (Lisboa 1976) 45).
- (27) "Por esta razón (se refiere G. Gutiérrez a la necesaria presencia del teólogo en lo que hemos llamado "acto primero") es posible decir que hablar de un primer y un segundo momento no es sólo cuestión de metodología teológica, es aún asunto de estilo de vida. Una manera de vivir la fe. Y en última instancia de espiritualidad en el sentido fuerte del término. O mejor, nuestra metodología es nuestra espiritualidad. Un proyecto de vida en proceso de realización" (cf. **La fuerza histórica...**, op. cit., 176).

- (28) Cf., por ejemplo, Boff, L., **De la liberación integral a las liberaciones parciales**, en Id y Boff, Cl., **Libertad y liberación** (Salamanca 1982) 77; Gutiérrez, G., **"Evangelio y praxis de liberación"**, en AAVV, **Fe cristiana y cambio social en América Latina** (Salamanca 1973) 242; Sobrino, J., **Cristología desde...**, op. cit., 153; Id. "El conocimiento teológico en la teología europea y latinoamericana", en **Resurrección de la verdadera Iglesia. Los pobres, lugar teológico de la eclesiología** (Santander 1981) 40-50.
- (29) Cf. Sobrino, J., **"La teología en Latinoamérica"**, en AAVV, **Iniciación a la práctica de la teología. Introducción** (Madrid 1984) 387.
- (30) Por todo lo dicho en la teología de la liberación se puede hablar del pobre como "theologia crucis", tomando esta expresión fundamentalmente con la significación que Lutero le concedió en las tesis 19-22 de la famosa controversia de Heidelberg, celebrada en 1518 (Cf. **Lutero. Obras** (Salamanca 1977) 82-83). El pobre puede, en esta perspectiva, ser considerado como lugar teológico en el sentido concreto de que es el lugar en el que Dios se manifiesta de forma privilegiada, no precisamente por su santidad o bondad moral, sino por su condición de crucificado que juzga y llama a la conversión, ya que Dios, al revelarse, elige lo débil del mundo para confundir a lo fuerte (cf. 1 Cor 1, 18-29). Al igual que la cruz, el pobre revela porque desinstala y, al mismo tiempo, positivamente descubre que la voluntad de Dios es el amor que nos solidariza con su causa (cf. al respecto, González Faus, J.I., **"Los pobres como lugar teológico"**, en **"Revista Latinoamericana de Teología"**, 1 (1984) 283-86.
- (31) Cf. Lois, J., **"Para una espiritualidad del seguimiento de Jesús"**, En *Sal Terrae* 74 (1986) 43-57.
- (32) Cf. Sobrino, J., **"El Sínodo de Roma"**, art. cit., 11.
- (33) Cf. Sobrino, J., **Cristología desde...**, op. cit. 167-69.
- (34) Cf. Ibid., 169 "La tradición ascética ha individualizado con demasiada frecuencia -señala González Faus- la categoría

de la cruz y de la mortificación, refiriéndola exclusivamente a las relaciones del hombre consigo mismo. La cruz era una forma de ascetismo, más que una forma de vida y de ser ante el mundo y los hombres: una forma de ser no sólo del cristiano, sino de la Iglesia misma. Frente a aquella concepción es preciso insistir en que la cruz pertenece primariamente a las relaciones del hombre con la realidad, más que a las relaciones consigo mismo..." (confróntese **La humanidad nueva...**, op. cit., 598).

- (35) En este mismo sentido González Faus observa que "cristianamente hablando, hay que comenzar proclamando que el dolor no tiene en sí mismo ningún valor redentor... De por sí, el dolor debe ser mirado como algo que el hombre está llamado a hacer desaparecer, precisamente porque es una huella del pecado". "No obstante -añade- existen dos momentos en que el dolor adquiere para el creyente el verdadero valor salvador... En primer lugar, cuando se trate de un destino contrario que se impone inevitablemente... porque, tras luchar contra él, no se le ha podido evitar, o sólo se le hubiese podido evitar a costa de apartarse de la justicia o de la propia misión, como era el caso de Jesús... Y en segundo lugar, cuando se tratá de un dolor que, aun pudiendo ser evitable, es asumible libremente por solidaridad con aquellos que lo padecen..." (Cf. **La humanidad nueva...**, op. cit., 519).

